# Platón

# EUTIFRÓN

Traducción, análisis y notas de
ALFONSO GÓMEZ-LOBO

*Colección*
LOS CLÁSICOS

EDITORIAL UNIVERSITARIA

# EUTIFRÓN

PLATÓN nació en Atenas hacia el año 427 a.C., cuando ya había comenzado la guerra con Esparta que terminaría en el 404 con la derrota total de su ciudad natal. Provenía de una familia aristocrática y esperaba desempeñar un papel activo en la política ateniense, pero renunció muy pronto a sus ambiciones, abrumado por lo que percibió como la irracionalidad de un régimen de democracia directa que fue capaz de condenar y ejecutar en el 399 a su amigo Sócrates. La admiración de Platón por Sócrates se manifiesta en su producción literaria, consistente en una veintena de diálogos, en la mayoría de los cuales aparece Sócrates como interlocutor principal. Luego de un viaje a Sicilia y Magna Grecia, donde tomó contacto con pensadores pitagóricos, Platón fundó la Academia, una institución dedicada al cultivo de la filosofía. Volvió nuevamente a Sicilia en dos oportunidades con la intención de llevar a la práctica sus ideas políticas. Ambos intentos fracasaron. Después de su regreso a Atenas se dedicó por entero a la Academia, hasta su muerte en el 347.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO nació en Viña del Mar en 1940. Hizo estudios de Filosofía, Filología Clásica e Historia Antigua en Valparaíso, Atenas, Tubinga, Munich y Heidelberg. En la actualidad es profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Georgetown, EE.UU.

*Colección*
LOS CLÁSICOS

# Platón

# EUTIFRÓN

TRADUCCIÓN, ANÁLISIS Y NOTAS DE
ALFONSO GÓMEZ-LOBO

EDITORIAL
UNIVERSITARIA

©1996, ALFONSO GÓMEZ-LOBO
Inscripción N° 98.368, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por
© Editorial Universitaria, S.A.
María Luisa Santander 0447. Fax: 56-2-2099455
Santiago de Chile.

E mail: edituniv@reuna.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o
electrónicos, incluidas las fotocopias,
sin permiso escrito del editor.

ISBN 956-11-1281-7
Código interno: 013921-1

Texto compuesto en tipografía *Palatino 10/13*

Se terminó de imprimir esta
PRIMERA EDICIÓN
de 1.000 ejemplares,
en los talleres de Impresos Universitaria,
San Francisco 454, Santiago de Chile,
en enero de 1997.

CUBIERTA
*Kylix*, aprox. 500 a. C. (detalle).
Museo del Ágora, Atenas, P 24113.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

# ÍNDICE

Introducción
9
*Resumen del diálogo*
17
*Interlocutores*
19
*Fecha del diálogo*
19

EUTIFRÓN
21

Nota Complementaria A
79
Nota Complementaria B
83
*Bibliografía*
87

# INTRODUCCIÓN

Platón escribió el *Eutifrón* a comienzos del siglo IV a. C. Pese a la distancia en el tiempo que media entre nosotros y su fecha de composición, esta breve obra conserva una enorme frescura e interés. Esto se debe a que promete discutir un problema que nos afecta aún hoy, a saber, el problema de cómo decidir, en ciertos casos difíciles, si lo que vamos a hacer es correcto o no.

A lo largo de la búsqueda de un criterio de decisión moral, Platón introduce, casi imperceptiblemente, otros temas filosóficos de gran importancia: el problema lógico de la definición correcta, el problema ontológico de la objetividad de los valores y el problema de una actitud religiosa racionalmente justificable. A mi juicio, hay pocos textos que resulten más adecuados que éste para entrar a la filosofía.

Pese a las esperanzas que genera a su inicio, el diálogo concluye sin que los interlocutores hayan encontrado la respuesta que buscaban. Éste es un rasgo que el *Eutifrón* tiene en común con otros escritos platónicos del primer período[1], con el *Laques*, el *Cármides* y el *Lisis* (y también con

[1]La cronología de los diálogos platónicos aparece en la Nota Complementaria A (pág. 79).

el Libro I de la *República*). En cada uno de ellos se indaga qué es una virtud específica (qué es la valentía, la moderación, la amistad, la justicia), se proponen diversas definiciones, pero Sócrates termina rechazando todas las respuestas que le ofrecen. Por eso aparece como un destructor de los valores que tradicionalmente habían orientado la vida pública y privada de los atenienses. En efecto, Sócrates no propone ninguna alternativa positiva para llenar el vacío que su cuestionamiento deja en la mente de los jóvenes.

Es sin duda este hábito de reducir a perplejidad o *aporía* ("sin salida") a las personas que deberían ajustarse a esos valores lo que explicaría la creciente tensión entre Sócrates y sus conciudadanos que más tarde contribuyó a su condenación.

En efecto, cuando tenía cerca de setenta años Sócrates fue condenado a muerte y ejecutado por no honrar a los dioses de su ciudad y por corromper a los jóvenes[2].

Si bien en el *Eutifrón* se alude a las formalidades que anteceden al juicio de Sócrates[3], el contenido real del diálogo, como vimos, es el cuestionamiento de una virtud moral.

Ahora bien, la noción de virtud se expresa en griego mediante la palabra *areté*. Este término significa también "excelencia" y cubre un dominio semántico más amplio que el dominio de lo moral. En griego cabe hablar de la excelencia o virtud o buena calidad, por ejemplo, de un caballo y de un escudo. Las dos nociones, la amplia y la

[2]Apología 24b.

[3]Cf. 2a-3a. Las referencias al *Eutifrón* se hacen mediante los números y letras marginales sin repetir el nombre del diálogo.

más restringida, están íntimamente relacionadas en el caso de un ser humano. La persona moralmente virtuosa es una persona de buena calidad.

¿Cuál es la excelencia o virtud examinada en el *Eutifrón*? En griego el término que se emplea para hacer referencia a ella, *tò hósion*, es un adjetivo neutro que no tiene un equivalente exacto en castellano. En algunos contextos lo podemos traducir por "lo santo", "lo ritualmente puro", "lo sancionado por la ley divina", "lo sagrado". Cuando el énfasis recae sobre la manera de describir a las personas una traducción posible es "devoción" o "piedad". En esta versión he adoptado, sin gran entusiasmo, este último término porque es el que mejor se adapta a los distintos giros que toma la discusión. Hay que advertir, sin embargo, que esta traducción genera inicialmente dificultades de comprensión porque en castellano el sustantivo "piedad" se usa en dos sentidos distintos que otras lenguas distinguen claramente.

(a) Por una parte empleamos el término para caracterizar la actitud del fuerte que se compadece del más débil, del superior que se inclina hacia el inferior, del vencedor que perdona al vencido. Sus sinónimos más próximos en castellano son "compasión", "lástima", en griego *éleos*, en latín *misericordia*, en inglés *pity*, en alemán *Barmherzigkeit*.

(b) Por otra parte, en un sentido que parece oponerse al anterior, usamos la palabra "piedad" para denotar la recta actitud de lo inferior ante lo superior. Si lo superior son los dioses (o el Dios) se la emplea más directamente como sinónimo de "religiosidad" o de "devoción religiosa". Los antiguos la usaban en un sentido algo más amplio inclu-

yendo específicamente el trato que hijos e hijas les deben a sus progenitores, un sentido que aflora en nuestra expresión "piedad filial"[4]. Sus equivalentes en griego son *hosiótes, eusébeia,* en latín *pietas,* en inglés *piety,* en alemán *Frömmigkeit.*

El tema del *Eutifrón* es la piedad sólo en este segundo sentido. Eutifrón provoca el asombro de Sócrates (y del lector) al decir que está acusando de homicidio nada menos que a su anciano padre[5]. Lo que suscita la acusación es el caso de la muerte en la isla de Naxos de un sirviente, un caso lo suficientemente complicado y confuso como para pensar a primera vista que lo que Eutifrón está haciendo es impío, es decir, que Eutifrón está cometiendo una grave ofensa moral en contra de su progenitor[6].

¿Cómo decidir si lo que Eutifrón está haciendo es pío o impío en el sentido que hemos especificado? Para llegar a una decisión Sócrates logra que su interlocutor acepte tres supuestos:

(1) que todo lo que llamamos "piadoso" o "pío" posee una propiedad única y singular, posee un mismo *eidos* o aspecto, una misma *idea* o forma;

(2) que esa propiedad puede ser expresada verbalmente, es decir, que es susceptible de definición; y

(3) que la definición, una vez obtenida, sirve de criterio para discernir si algo posee o no la propiedad correspondiente.

[4]Cf. Platón, *República* 615c.

[5]4a.

[6]4b-e.

Son estos supuestos los que le confieren sentido a los sucesivos intentos por establecer qué es la piedad.

En vez de presentar el desarrollo completo del diálogo en la introducción, he preferido interrumpir el texto y ofrecer análisis parciales insertados antes de cada sección a fin de que el lector esté preparado para enfrentar las dificultades que aparecen en las páginas que siguen inmediatamente y no tenga que estar volviendo atrás como ocurre cuando el comentario viene después del texto mismo.

He tratado de identificar claramente los sucesivos intentos definitorios y he puesto especial énfasis en las razones que se ofrecen para rechazar cada definición. En efecto, el propósito último de los análisis es permitir una lectura inteligente y correcta de un texto cuyas sutilezas argumentativas pasan fácilmente desapercibidas.

En cuanto a la traducción, el propósito dominante ha sido ofrecer una versión lo más cercana posible al lenguaje cotidiano de hispanoamérica, enfatizando en particular las partículas griegas que señalan inferencias o pasos lógicamente importantes. A veces he omitido vocativos o añadido algún toponímico sin que esto afecte el sentido del texto. En las notas se ha procurado incluir la información histórica necesaria para comprender ciertas alusiones o giros y una que otra explicación del sentido de un pasaje. Las referencias bibliográficas al pie de página remiten a la bibliografía que aparece al final del volumen.

No existe, por cierto, ningún ejemplar original de un texto de Platón. Lo que ha sobrevivido son manuscritos medievales que son copias de copias de copias, etc., de los papiros que Platón lanzó a la circulación durante su vida. Una edición crítica moderna es el producto a que llega un

editor (o un equipo de editores) como resultado de tomar los manuscritos más importantes y compararlos entre sí para tratar de establecer un texto lo más cercano posible al original. En este caso he tomado como fuente para mi traducción la reciente edición crítica del texto griego de E. A. Duke *et al.*[7] que reemplaza la edición de Burnet[8] y he consultado diversas traducciones consignadas en la bibliografía. Entre ellas quisiera mencionar la de Genaro Godoy[9], una versión en la cual el *Eutifrón* ha sido leído en Chile durante varias décadas.

En cuanto a los análisis quisiera indicar que me he apoyado con bastante frecuencia en el comentario de Burnet pese a que no comparto en absoluto su convicción de que Sócrates es el creador de la Teoría de las Ideas, la teoría metafísica que ocupa un lugar central en los diálogos platónicos del período medio[10]. También he consultado en detalle el útil comentario de Walker[11].

Además, he tomado en cuenta una gran cantidad de libros y de artículos especializados que he leído a lo largo de mis años de docencia universitaria y que no requieren ser consignados en esta edición. La mayor parte de ellos aparece en la bibliografía de mi libro *La Ética de Sócrates*[12].

Durante la preparación de este libro he contado con la generosa ayuda de diversos colegas y amigos que tuvie-

[7]Duke, Hicken, Nicoll, Robinson, Strachan (1995).

[8]Burnet (1900).

[9]Godoy (1973).

[10]Burnet (1924). Véase Nota Complementaria B (pág. 83).

[11]Walker (1984).

[12]Gómez-Lobo (1989).

ron la paciencia de leerlo total o parcialmente y de hacerme observaciones críticas.

Entre ellos quisiera destacar muy en especial a Roberto Torretti, cuyo conocimiento del griego y sentido crítico me permitieron evitar más de un error y mejorar la versión de numerosos pasajes. Puedo afirmar que prácticamente no hay una sola página de la traducción en que no haya acogido una sugerencia de Torretti. Lo mismo vale para las observaciones de Héctor Carvallo, quien tuvo la generosidad de leer el manuscrito línea a línea conmigo aportando muchas y significativas enmiendas que procedí a incorporar. Por último, mi gratitud se extiende también a Alejandro Vigo cuyas agudas y rigurosas recomendaciones me fueron todas de gran utilidad.

A. G-L.

*Washington, julio de 1996*

# Resumen del Diálogo*

A. Introducción (2a-5c).

B. Primera definición (5c-6e).

C. Segunda definición (6e-8b).

D. Modificación de la segunda definición (9a-9e).

E. ¿Es la piedad una propiedad objetiva? (10a-11e).

F. Interludio (11b-11e).

G. Tercera definición (11e-12e).

H. Aclaración de la tercera definición (12e-14c).

I. Cuarta definición (14c-15c).

J. Epílogo (15c-16a).

*Los números y letras marginales corresponden a la edición de Stephanus (París, 1578).

## Interlocutores

SÓCRATES, quien en este momento tiene cerca de setenta años.

EUTIFRÓN, adivino y adherente a una forma de religiosidad algo anticuada para la Atenas de fines del siglo v a.C. Nada sabemos de él salvo lo que se dice en este diálogo y en el *Crátilo* de Platón (396d), siempre que se trate de la misma persona. Su nombre significa etimológicamente "el que piensa rectamente". Eutifrón es probablemente mucho más joven que Sócrates pues su padre, aunque está "bastante viejo" (4a), dirige todavía activamente los asuntos familiares (4c-d). Si suponemos que el padre tiene cerca de setenta años, Eutifrón bien podría bordear los cuarenta, una edad compatible con su participación activa en la asamblea ateniense en más de una ocasión (2c).

## Fecha del Diálogo

Puesto que el proceso contra Sócrates es inminente (2a), la fecha dramática de la conversación es el año 399 a.C.

# Platón, *EUTIFRÓN*

## A. *Introducción (2a-5c)*

*Eutifrón se extraña de ver a Sócrates en el pórtico del rey, un edificio pequeño situado en la esquina noroeste del ágora o plaza pública de Atenas. El título honorífico de* basileus *o "rey" era conferido a uno de los nueve arcontes que eran elegidos anualmente al azar para presidir los asuntos públicos. El arconte rey era el heredero de las funciones religiosas de los monarcas de antaño y por ello tenía competencia sobre los casos relacionados con la religión oficial. El pórtico no era el lugar donde tenían lugar los juicios mismos sino sólo la oficina donde el arconte recibía acusaciones e informaba oficialmente a los acusados. Eutifrón piensa inicialmente que Sócrates viene a defenderse de una demanda privada, pero éste le aclara que se trata de una acusación criminal, es decir, que se le acusa de un delito contra el Estado.*

*La conversación introductoria traza un marcado contraste entre los dos interlocutores y las razones por las cuales se encuentran allí. Eutifrón, sin embargo, se siente más cerca de Sócrates que del resto de sus conciudadanos debido a que lo percibe como una víctima más de la incomprensión de los atenienses (3b-c).*

*El homicidio del cual Eutifrón acusa a su padre nos parece hoy un claro caso de negligencia criminal, pero para entenderlo en su contexto hay que tener en cuenta que la víctima es un asesino, que se trata de un jornalero libre pero que no tiene los*

*derechos que posee un ciudadano y que el padre trató de averiguar en buena fe cómo debía proceder. Además, conviene recordar que en la Antigüedad las condiciones de vida para un acusado eran bastante más duras que hoy. Esto no significa que el padre sea inocente. Platón quiere presentar un caso difícil de discernir, un caso en el que surge un dilema moral porque el imperativo de justicia sin acepción de personas junto con la necesidad religiosa de purificarse de una contaminación ritual (4b-c) exigen una acción aparentemente contraria a la piedad filial.*

*Sócrates expresa asombro ante el hecho de que Eutifrón no albergue dudas acerca de su iniciativa en contra de su padre y éste, apelando implícitamente a su oficio de* mántis *o adivino (3e), responde que sabe exactamente todo lo referente a la actitud de los dioses frente a tales cosas. A esta pretensión de saber y de saber con exactitud Sócrates responde con su habitual ironía. En un sentido más o menos técnico llamamos "ironía socrática" al hábito de Sócrates de admitir su ignorancia dentro de algún campo de conocimiento, pero en este pasaje hay además ironía en el sentido usual pues Sócrates propone hacerse discípulo de Eutifrón y negociar con sus acusadores para que éstos acusen a su "maestro" en vez de procesarlo a él. El contraste entre los dos personajes no sólo es divertido sino que constituye un ingrediente esencial del diálogo, puesto que permite ver con mayor claridad los rasgos fundamentales de la concepción socrática de la actividad filosófica.*

2a EUTIFRÓN: ¿Qué ha ocurrido, Sócrates, que has abandonado el Liceo[13], tu lugar predilecto, y estás

[13]El Liceo, uno de los tres gimnasios más importantes de Atenas, se encontraba fuera de los muros de la ciudad. En el texto se lo menciona

ahora aquí, cerca del pórtico del rey? Pues supongo que tú no tendrás, como yo, un juicio [*dike*] ante el arconte rey.

SÓCRATES: Los atenienses, Eutifrón, no lo llaman juicio, sino acusación criminal [*grafé*].

EUTIFRÓN: ¿Qué dices? Alguien debe haber presentado una acusación en contra tuya, porque no te voy a imputar el que tú hayas acusado a otra persona. b

SÓCRATES: No, por cierto.

EUTIFRÓN: ¿Entonces alguien te acusa a ti?

SÓCRATES: Exactamente.

EUTIFRÓN: ¿Y quién es?

SÓCRATES: Ni yo mismo lo conozco bien, Eutifrón. Me parece que es joven y desconocido. Se llama, creo, Meleto. Es del demo de Piteo[14], por si recuerdas

---

como un lugar, para Sócrates, de *diatribé*. Esta palabra llegó más tarde a significar "discurso o discusión filosófica" pero aquí significa simplemente "lugar donde a uno le gusta pasar su tiempo". Cf. *Simposio* 223d y la nota de Burnet (1924), p. 7. Eutifrón se sorprende al ver a Sócrates en un lugar que éste no suele frecuentar.

[14]Desde las reformas democráticas de Clístenes (508 a. C.) el territorio del Estado ateniense estaba dividido en circunscripciones o *démoi*. Cada

a un tal Meleto de ese demo con pelo tieso y barba más bien rala, pero de nariz ligeramente aguileña[15].

EUTIFRÓN: No lo recuerdo, Sócrates, pero, ¿qué
c acusación ha presentado en tu contra?

SÓCRATES: ¿Qué acusación? Una que no carece de grandeza, creo yo; pues no es cosa despreciable que siendo tan joven comprenda un asunto tan importante. Pues sabe, según dice, cómo se corrompe a los jóvenes y quiénes los corrompen. Debe ser algún sabio y al advertir que en mi ignorancia corrompo a los de su edad viene a acusarme a la ciudad como quien acusa a un niño a su mamá. Me parece claro
d que es el único que comienza correctamente su carrera política porque lo correcto es preocuparse primero de que los jóvenes sean lo más excelentes posible, tal como es razonable que un buen agricultor se preocupe primero de las plantas nuevas y después
3a de las demás. Así también Meleto tal vez nos extirpa primero a nosotros los que, según dice, corrompemos los brotes de la juventud. Después de esto es obvio que ocupándose de los más viejos será la causa de muchos y grandes bienes para la ciudad, como es verosímil que ocurra, habiendo comenzado por donde comenzó.

---

ciudadano era conocido por su nombre, el de su padre y el de su *démos*, evitándose de este modo la identificación aristocrática por familia y clan.

[15]Hay aquí un divertido contraste en la descripción porque una nariz aguileña era considerada un signo de distinción.

EUTIFRÓN: Ojalá fuese así, Sócrates, pero me temo que ocurra lo contrario, pues creo que comienza simplemente por dañar el corazón mismo de la ciudad al intentar hacerte algo injusto a ti. Pero, dime, ¿qué dice que haces para corromper a los jóvenes?

SÓCRATES: Algo que suena absurdo al oírlo. Dice, b
en efecto, que soy un fabricante de dioses, y porque fabrico dioses nuevos y no honro los antiguos, por eso, según dice, presentó la acusación en favor de éstos.

EUTIFRÓN: Comprendo, Sócrates. Es porque dices que lo divino se te hace presente cada tanto[16]. Te acusa de ser un innovador en las cosas divinas y viene a desacreditarte ante el tribunal porque sabe que esas cosas son fáciles de tergiversar ante la multitud. De mí también se ríen como si estuviera loco cuando hablo en la asamblea sobre las cosas divinas c
y les anuncio lo que va a suceder. Sin embargo, nada de lo que les he anunciado ha dejado de ser verdadero. Nos envidian, empero, a todos los que somos así. Con todo, no debemos preocuparnos de ellos sino hacerles frente.

[16]Eutifrón ha oído hablar del "signo divino" o "voz divina" que Sócrates dice que oye a veces (*Apol.* 31c-d; 40a-c; *Eutidemo* 272e; *República* 469c; *Fedro* 242b; *Teeteto* 151a). Si bien su naturaleza misma ha sido objeto de diversas interpretaciones, su función es claramente la de evitarle a Sócrates algún daño. Sócrates jamás determina la moralidad de una decisión invocando esta voz que, a diferencia de la razón o *lógos*, le habla sólo a él (cf. *Critón* 46b-c).

SÓCRATES: Que se rían de uno, amigo Eutifrón, probablemente carece de importancia pues creo que a los atenienses poco les importa que, a su juicio, alguien sea un sabio formidable con tal que no enseñe su propia sabiduría; pero si piensan que hace que
d otros sean como él, se indignan, ya sea por envidia, como dices tú, o por algún otro motivo.

EUTIFRÓN: Respecto a esto, no me interesa mucho comprobar qué disposición tienen hacia mí.

SÓCRATES: Porque quizás tú das la impresión de que no ofreces tus servicios con frecuencia y de que no quieres enseñar tu propia sabiduría. Me temo, en cambio, que por mi afecto hacia los seres humanos, los atenienses creen que reparto con prodigalidad lo que tengo, diciéndoselo a cualquiera no sólo sin pago, sino que incluso pagándole con gusto al que quiera oírme. Si, como decía, fueran a reírse de mí
e como dices que se ríen de ti, no sería en absoluto desagradable pasar el tiempo bromeando y riéndonos en el tribunal; pero si se ponen serios ya no queda claro en qué va a terminar todo esto, salvo para ustedes los adivinos.

EUTIFRÓN: Probablemente no pasará nada, Sócrates. Tú defenderás tu causa a tu entera satisfacción y creo que yo también la mía.

SÓCRATES: Pero, ¿cuál es tu causa, Eutifrón? ¿Eres acusador o acusado?

EUTIFRÓN: Acusador.

SÓCRATES: ¿A quién persigues con tu acusación?[17]

EUTIFRÓN: A alguien cuya persecución hará pensar a la gente, una vez más, que estoy loco. 4a

SÓCRATES: ¿Por qué? ¿Persigues a alguien que vuela?

EUTIFRÓN: Dista mucho de volar, pues ya está bastante viejo.

SÓCRATES: ¿Y quién es?

EUTIFRÓN: Mi padre.

SÓCRATES: ¡Tu propio padre!

EUTIFRÓN: Exactamente.

SÓCRATES: ¿Cuál es el cargo? ¿De qué lo acusas?

EUTIFRÓN: De homicidio, Sócrates.

SÓCRATES: ¡Por Hércules! Supongo, Eutifrón, que la multitud ignora cuál es el modo correcto de proceder, porque no creo que un cualquiera sea capaz de

[17]En griego un juicio es presentado como una carrera o competencia atlética (*agón*) en la cual el acusador "persigue" al acusado y éste "escapa". Si el acusador gana el juicio, se dice que "alcanzó" o "capturó" al acusado. Si éste es declarado inocente, se dice que "se le escapó".

b hacer esto correctamente sino sólo alguien que ha llegado bastante lejos en sabiduría.

EUTIFRÓN: Bastante, por Zeus.

SÓCRATES: ¿Tu padre mató a un miembro de tu familia? Es obvio que sí, porque no lo vas a acusar de homicidio en representación de un extraño[18].

EUTIFRÓN: Es ridículo, Sócrates, que creas que el caso es diferente si el muerto es un extraño o un familiar y que no pienses que lo único que se debe observar es si el homicida mató con justicia o no[19]. Si lo hizo con justicia, hay que dejarlo en paz. En caso contrario hay que enjuiciarlo, aunque el homicida
c comparta tu hogar y tu mesa. La contaminación [*míasma*][20] es la misma si a sabiendas convives con él

[18]Sócrates hace aquí una observación que se ajusta al derecho ateniense. En Atenas un homicidio no era un delito contra el Estado. Por lo tanto la acción judicial contra el inculpado la tenía que iniciar un pariente de la víctima, si éste era un hombre libre, o su dueño, en el caso de un esclavo. Cf. Burnet (1924) ad loc.

[19]A fin de agudizar el dilema entre justicia y piedad, Platón, paradójicamente, pone en boca de Eutifrón un primer argumento basado en un principio que Sócrates debería aceptar (cf. *Apol.* 28b): que lo único que importa al iniciar una acción judicial es la justicia o injusticia del acto mismo. Puesto que esta posición no se ajusta a la ley, es altamente probable que el arconte rey haya rechazado la demanda de Eutifrón.

[20]Un segundo argumento de Eutifrón alude a la contaminación religiosa o polución ritual que recae sobre una familia si un homicida forma parte de ella.

y no te purificas a ti mismo, ni lo purificas a él, acusándolo ante la justicia. En este caso el muerto era un jornalero mío y como entonces teníamos tierras en Naxos[21], solía trabajar allí para nosotros. Habiéndose emborrachado, se enojó con uno de nuestros esclavos y lo degolló. Entonces mi padre, después de atarlo de pies y manos y arrojarlo en un foso, envió acá a Atenas a un hombre para preguntarle al exégeta qué debía hacer[22]. Entretanto se despreocupó del hombre atado y no lo cuidó por tratarse de un homi- d
cida. Pensó que no importaba incluso si se moría, que fue lo que le ocurrió. En efecto, por el hambre, el frío y las ataduras se murió antes de que llegara el mensajero de consultar al exégeta. Por esto están irritados mi padre y mis demás parientes, porque yo,

[21]Naxos es la más grande y fértil de las islas Cícladas. En el año 473 a. C. se rebeló contra Atenas, fue subyugada y convertida en una colonia donde un cierto número de ciudadanos atenienses recibió tierras. Dado que Atenas perdió el dominio sobre Naxos con la derrota del 404, no sabemos si Platón describe una situación anacrónica o si nos está indicando que la demanda la inició Eutifrón más de cinco años después de ocurridos los hechos. Me inclino a pensar que se trata de uno de los tantos anacronismos que aparecen en los diálogos platónicos. Hoerber (1958) 96-97, sostiene la posición contraria.

[22]En Atenas había tres exégetas o intérpretes de las leyes religiosas cuya función era explicar asuntos procesales en casos de homicidio. El padre de Eutifrón, en cuanto dueño del esclavo asesinado, actuó correctamente al indagar cómo debería proceder en este caso. Además, probablemente tenía derecho a ejecutar al jornalero de inmediato si éste hubiese sido capturado en el acto mismo de cometer el delito. Cf. Walker (1984) 63-64.

en representación del homicida, estoy acusando a mi padre del homicidio de alguien a quien él no mató, según dicen ellos, e incluso aunque lo hubiese matado, por ser el muerto un homicida, no habría por qué preocuparse de representarlo. Dicen que es impío
e que un hijo enjuicie por homicidio a su padre porque entienden mal, Sócrates, la actitud de la divinidad[23] frente a lo pío [*tó hósion*] y lo impío [*tó anósion*].

SÓCRATES: ¿Tú, Eutifrón, por Zeus, crees saber con tanta exactitud cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo ocurrido los hechos tal como dices, no temes que al acusar a tu padre estés haciendo algo impío?

EUTIFRÓN: Nada valdría yo, Sócrates, ni Eutifrón
5a se distinguiría de la mayoría de los hombres, si no supiese todas estas cosas con exactitud.

SÓCRATES: Entonces, admirable Eutifrón, ¿no sería lo mejor para mí convertirme en discípulo tuyo y antes del pleito con Meleto hacerle una proposición extrajudicial en estos términos? Le diría que ya antes consideraba muy importante conocer las cosas divinas y que ahora, puesto que él dice que obro con precipitación y que cometo un delito al introducir innovaciones en lo referente a las cosas divinas, me he convertido en discípulo tuyo. "Si estás de acuer-
b do, Meleto" –le diría–, "en que Eutifrón sabe de estas

[23] Un eufemismo equivalente a "los dioses".

cosas, tienes que aceptar que mis creencias también son correctas y abandonar el juicio. De lo contrario, en vez de a mí, acúsalo a él, mi maestro, de dañar y arruinar a los ancianos: a mí y a su propio padre; a mí al enseñarme, a su padre al reprenderlo y castigarlo". Si no me hace caso ni abandona el juicio, y si no te acusa a ti en vez de a mí, yo repetiría ante el tribunal lo mismo que le habría propuesto a él.

EUTIFRÓN: Por Zeus, Sócrates, si tratara de acusarme creo que descubriría su punto débil y nuestros c
primeros alegatos en el tribunal versarían mucho más sobre él que sobre mí.

SÓCRATES: Porque sé todo esto, querido amigo, quiero hacerme discípulo tuyo, porque veo que los demás, incluso el tal Meleto, hacen como que no te ven; a mí en cambio éste me ha escudriñado agudamente y su mirada me ha penetrado tan fácilmente que me ha acusado de impiedad.

### B. *Primera definicion (5c-6e)*

*Luego de la afirmación de Eutifrón de que sabe exactamente lo que la piedad requiere y de la profesión de ignorancia por parte de Sócrates, éste procede a pedirle a Eutifrón que le diga qué es (qué clase de cosa es) lo piadoso, lo que la religión requiere, y su contrario, lo impío o religiosamente impropio (Platón emplea aquí sinónimos de las expresiones usadas hasta este momento).*

*En esta porción del texto hay dos puntos importantes. El primero es que Sócrates aclara el sentido de la pregunta y al*

*hacerlo explica lo que podríamos llamar la ontología subyacente a una definición. El segundo es que al rechazar la respuesta de Eutifrón, Sócrates utiliza un argumento que le permite explicitar una condición formal que debe satisfacer toda definición correcta.*

*(1) La "ontología subyacente" o, en términos más simples, lo que hay que suponer que hay en la realidad para que tenga sentido definir algo es lo siguiente: existen objetos, en este caso, actos, que tienen una cierta propiedad y hay otros que tienen la propiedad contraria. Designemos a esas dos propiedades mediante los símbolos "P" y "no-P" respectivamente (adopto la letra "P" a partir del adjetivo "piadoso" pero quiero sugerir también que esta letra puede representar otros atributos, vale decir, que se puede generalizar a partir del caso dado). Ahora bien, la propiedad P que se encuentra en un acto es idéntica a la propiedad P de otro acto. Se trata de la misma propiedad. Por otra parte, un acto que posee la propiedad P es semejante a otro acto que posee esa misma propiedad. Ambos poseen un cierto aspecto o forma que los hace "verse" parecidos. En efecto, para designar ese aspecto o rasgo común Platón emplea las palabras griegas* idéa *y* eidos *que están etimológicamente emparentadas con un verbo que significa "ver". Éstos serán más tarde los términos técnicos que denotarán las Formas o Ideas platónicas en los diálogos del período medio. En el presente pasaje nada indica que a las propiedades P y no-P haya que entenderlas como entidades separadas de sus instancias particulares*[24]*. Ellas están "en los actos" y su carácter de mero aspecto se refleja en el hecho de que se mencionen*

[24]Aristóteles afirma explícitamente que fue Platón (y no Sócrates) quien transformó la ontología esbozada aquí al "separar" las Ideas. Véase Nota Complementaria B (pág. 83).

*también propiedades negativas: los actos impíos tienen un aspecto observable y discernible por sí mismo*[25].

*La propiedad P es aquella en virtud de la cual todos los actos que la poseen tienen el aspecto correspondiente. Por esta razón se la puede emplear como modelo o paradigma para clasificar nuevos actos. Basta con dirigir a ella la mirada y observar si un acto dado la posee o no.*

*Definir entonces consiste en identificar en el lenguaje, es decir, mediante palabras, una forma o aspecto de algo. Una definición correcta, una definición que efectivamente identifica la forma que pretende identificar, juega un papel importantísimo en la conducción de nuestras vidas porque opera como un patrón o estándar para evaluar lo que hacemos.*

*La ontología subyacente a los intentos definitorios del* Eutifrón *genera algunas preguntas que el lector o lectora debería explorar por su cuenta. Una de ellas es si es siempre justificable que cuando decimos que varios objetos poseen un cierto atributo hay que suponer que existe una propiedad estrictamente idéntica que todos ellos poseen. Esta condición de univocidad de los predicados aparece más problemática cuando pensamos en atributos como la belleza. ¿Es verdad que todas las cosas bellas son bellas en virtud de una característica única o existe una multiplicidad de tales características? Pero, entonces, ¿por qué no*

[25]En el período medio de la producción literaria de Platón también existen referencias a formas negativas. Éstas generan dificultades de las cuales Platón parece estar cada vez más consciente y en el *Político* (262c-e), un diálogo del período tardío, se argumenta en contra de la existencia de una forma correspondiente al término "bárbaro", un término que significa simplemente "no-griego". En la terminología del *Eutifrón* esto equivale a decir que no todos los bárbaros se asemejan ni tienen un único y mismo aspecto.

*usamos diferentes términos, por qué insistimos en valorarlas desde una perspectiva insustituible al atribuirles belleza?*

*También cabe preguntarse si el conocer la definición correcta de P es una condición necesaria para identificar instancias o ejemplos de P. Dado que Sócrates rechaza todas las definiciones propuestas, ¿significa esto que no puede juzgar ningún caso particular?*

*(2) El segundo punto de interés en este pasaje radica en que Eutifrón responde a la pregunta "¿Qué es lo pío?" en estos términos:*

> *(D1) Lo pío es lo que estoy haciendo: acusar al culpable de un crimen, sin importar ni el tipo de crimen ni el parentesco del malhechor.*

*Esta pretendida definición es defectuosa pero comprensible porque en griego no siempre queda claro si el adjetivo neutro precedido por el artículo designa algo relativamente particular o algo estrictamente universal. En castellano, por ejemplo, podemos preguntar qué es lo correcto y en ciertos contextos no sería impropio responder "ceder el asiento" sin intentar aclarar qué es "la corrección de los actos". Pero tal como en otras ocasiones lo correcto puede ser otra acción (p. ej. llegar a tiempo), también en este pasaje se afirma que hay otros tipos de actos píos, además del acto particular identificado en forma específica*[26].

*La definición propuesta nombra una especie de actos, los actos de traer culpables a la justicia, pero no es suficientemente uni-*

[26]El tipo de respuesta ofrecido por Eutifrón ha sido analizado por Nehamas (1975).

*versal, no identifica una propiedad que poseen todos los actos píos. Hay actos de piedad que consisten en otra cosa, por ejemplo en dejar sin cultivar las tierras consagradas a un dios o en respetar los derechos de quien se refugia en un templo.*

*La estricta universalidad, es decir, el ser válida para todas las instancias o casos de lo que se va a definir, es condición necesaria para que una definición sea correcta.*

*Eutifrón, en su afán por justificarse, no sólo propone su propio caso como definición de la piedad (lo cual es una petición de principio, pues su caso es el que está en cuestión), sino que aduce ejemplos míticos que apoyarían directamene su iniciativa. Éstos están tomados de la sucesión teogónica compilada por el poeta Hesíodo de Ascra a fines del siglo VIII a.C. dentro de la cual, en dos ocasiones, un dios más joven ataca violentamente a su padre. Platón aprovecha la oportunidad para indicar que Sócrates pone en duda que haya disensiones y luchas entre los dioses, vale decir, que, al menos en este sentido, Sócrates no acepta los dioses de la ciudad.*

SÓCRATES: Dime ahora, por Zeus, lo que hace un momento afirmabas saber claramente: ¿Qué clase de cosa dices que es lo pío [*tò eusebés*] y lo impío [*tò asebés*] tanto con respecto al homicidio como a los demás actos? ¿No es acaso lo pío idéntico a sí mismo en toda acción? Lo impío a su vez, ¿no es lo contrario de todo lo pío, pero semejante a sí mismo, y no posee una forma [*idéa*] única conforme a su impiedad todo lo que va a resultar ser impío? 5c d

EUTIFRÓN: Sin duda, Sócrates.

SÓCRATES: Dime, entonces, ¿qué afirmas que es lo pío y qué lo impío?

EUTIFRÓN: Yo digo que lo pío es justamente lo que estoy haciendo ahora: enjuiciar al que comete injusticia ya sea matando, robando sacrílegamente o cometiendo algún delito semejante, aunque resulte ser
e su propio padre, su madre u otro cualquiera, y no enjuiciarlo es impío. Observa, Sócrates, la gran prueba que te voy a dar de que así es la ley[27] (ya se la he dado a otros para mostrarles que es correcto que se proceda así): no hay que permitir que el impío escape, quienquiera que sea. En efecto, los mismos hom-
6a bres que creen que Zeus es el mejor y más justo de los dioses, confiesan también que encadenó a su propio padre porque se tragaba a sus hijos injustamente; y que éste, a su vez, había mutilado a su padre por actos semejantes[28]. Pero se enojan conmigo porque enjuicio a mi padre por haber cometido un crimen y de este modo dicen cosas contradictorias de los dioses y de mí.

SÓCRATES: ¿No será por esto, Eutifrón, que se me acusa? Cuando alguien dice esas cosas de los dioses me resulta difícil aceptarlas. Por eso, al parecer, más de alguien dirá que he cometido un delito. Pero si

[27]Los ejemplos mencionados enseguida por Eutifrón muestran que no está invocando la ley positiva de Atenas sino una ley divina que se manifiesta en el comportamiento de los dioses.

[28]Según Hesíodo, Zeus castigó a Crono, su padre (*Teogonía* 453-506), y éste a su vez había castrado a Urano, su progenitor (*Teog.* 154-184).

incluso tú que conoces bien esas cosas estás de acuerdo, entonces parece que nosotros también tendremos que concederlas. Pues, ¿qué diremos los que confesamos que nada sabemos de todo eso? Pero dime, por el dios de la amistad[29], ¿tú realmente crees que esas cosas sucedieron así? b

EUTIFRÓN: E incluso otras más asombrosas, Sócrates, que la multitud ignora.

SÓCRATES: ¿Crees tú que hay realmente guerras de los dioses entre sí, terribles enemistades y luchas, y muchas otras cosas tales como las que narran los poetas y han pintado los buenos pintores en nuestros santuarios y, en especial, como las que cubren el peplo bordado que se sube a la acrópolis en las Grandes Panateneas[30]? ¿Diremos que todo eso es verdadero, Eutifrón? c

EUTIFRÓN: No sólo eso, Sócrates. Como te decía hace un momento, te puedo contar, si quieres, muchas otras cosas sobre los asuntos divinos que sé que te llenarán de asombro cuando las oigas.

[29]Zeus.

[30]Las Grandes Panateneas se celebraban cada cuatro años para conmemorar la unificación del Ática bajo Teseo y para honrar a la diosa Atenea. El rito central del festival era una procesión solemne que subía a la acrópolis portando un peplo bordado por muchachas atenienses con imágenes de las luchas míticas entre los dioses y los gigantes. El peplo estaba destinado a adornar la antigua estatua de Atenea Polias, la protectora de la ciudad.

SÓCRATES: No me extrañaría. Pero todo eso me lo explicarás con calma en otra oportunidad. Ahora trata de responder más claramente a lo que te acabo
d de preguntar. En efecto, no me instruiste suficientemente cuando te pregunté hace un momento qué es lo pío, sino que me dijiste que es pío justamente lo que haces ahora al enjuiciar por homicidio a tu padre.

EUTIFRÓN: Y dije la verdad, Sócrates.

SÓCRATES: Tal vez, pero, ¿no dirías, Eutifrón, que hay muchas otras cosas que son pías?

EUTIFRÓN: Claro que las hay.

SÓCRATES: ¿Recuerdas que no es esto lo que te pedí, que me enseñaras una o dos de las muchas cosas pías, sino eso otro, la forma misma [*autò tò eidos*] por la cual todas las cosas pías son pías? Afir-
e maste, en efecto, que por una forma única [*idéa*] las cosas impías son impías y las pías pías. ¿No te acuerdas?

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: Enséñame entonces cuál es esa forma misma [*autèn tèn idéan*] a fin de que, dirigiendo a ella la mirada y usándola como modelo [*parádeigma*], pueda afirmar que tus actos y los de cualquier otro son píos si son como ella y que son impíos si no lo son.

EUTIFRÓN: Si es lo que quieres, Sócrates, te lo diré.

SÓCRATES: ¡Es justamente lo que quiero!

### C. *Segunda definicion (6e-8b)*

*El segundo intento definitorio de Eutifrón no adolece de falta de universalidad. Representa un esfuerzo por identificar la propiedad que tendrían todos los actos en cuestión. En efecto, su contenido es el siguiente:*

*(D2) Un acto es pío si y sólo si es caro a los dioses.*

*El giro "caro a los dioses" traduce una expresión griega que incluye la raíz del verbo* filein, *uno de los verbos griegos que expresan amor, amistad, aprecio, complacencia. En este sentido, el que los dioses odien ciertos actos es lo que constituye su impiedad; en cambio, si les son gratos o caros serán actos piadosos.*

*A primera vista, esta definición es plausible porque refleja en parte el significado usual de los términos en cuestión. La blasfemia, por ejemplo, es algo que los dioses detestan porque no les gusta que se hable mal de ellos y por ende habría que decir que es impío blasfemar. Pero Sócrates aduce de inmediato una dificultad* ad hominem, *vale decir, derivada de una proposición sobre la cual él tiene serias dudas pero que Eutifrón acepta explícitamente.*

*Según Eutifrón:*

*(1) los dioses tienen desacuerdos entre sí.*

*Un breve análisis de los dominios en los cuales hay desacuerdos y disputas muestra que no se trata de los dominios dentro de los cuales existen procedimientos reconocidos para ponerse de*

*acuerdo, como la aritmética o la geometría, sino del dominio de "lo justo y lo injusto, lo noble y lo vil, lo bueno y lo malo". Estos atributos cubren lo que nosotros llamaríamos el dominio de la valoración ética. Por ende,*

*(2) los dioses tienen desacuerdos en sus valoraciones morales.*

*Pero los dioses aman lo que consideran noble, bueno y justo; odian en cambio lo que consideran vil, malo e injusto. Por lo tanto,*

*(3) los dioses tienen desacuerdos en sus amores y odios.*

*De aquí se sigue que*

*(4) hay actos que unos dioses aman y otros odian.*

*En virtud de la definición (D2), se sigue además que*

*(5) hay actos que son píos e impíos.*

*Para evitar la conclusión (5) Eutifrón intenta debilitar la premisa (2) diciendo que los dioses están de acuerdo en algo moralmente importante: en que se debe castigar al culpable de un asesinato*[31]*. Sócrates reconoce que dioses y hombres admiten esto, pero muestra que la objeción carece de fuerza porque la disputa siempre se concentra en el problema previo de si la persona es o no culpable, como en el caso del padre de Eutifrón.*

*Aparentemente, la razón para rechazar la definición (D2) es que conduce a la conclusión (5). Sócrates dice que él no preguntó*

[31]En griego, la noción de crimen y de culpabilidad se expresa mediante términos que literalmente significan "hacer algo injusto", "hacer algo injustamente", "incurrir en injusticia". He procurado preservar estas connotaciones en la traducción misma.

*por lo que acontece ser a la vez pío e impío. Esta observación remite sin duda al acuerdo previo (5d y 7a) de que "lo pío no es idéntico a lo impío sino lo más opuesto a ello".*

*La objeción de Sócrates muestra que Eutifrón ha definido la forma o* eidos *de la piedad mediante un predicado que denota una relación, vale decir, un predicado que es verdadero de un objeto por referencia a otro objeto, pero que puede ser falso del primer objeto por referencia a un tercero. Puede ser verdad, por ejemplo, que Pedro es hermano de Juan y falso que Pedro sea hermano de Diego.*

*Contrariamente a lo que dice Sócrates en el texto, el error de Eutifrón no consiste en que éste haya tratado de definir una forma en conjunción con la forma contraria sino en haber definido la piedad mediante un atributo que, por ser relativo, puede perfectamente convivir con su contrario en un sujeto o acto concreto. La objeción de Sócrates es falaz porque equivale a acusar a alguien de querer definir el término "hermano" mediante su contrario simplemente porque hay individuos que son hermanos y no lo son a la vez.*

*En definitiva, la objeción de Sócrates es válida, a mi juicio, pero por otro motivo. Lo definido, como vimos, debe servir de paradigma o modelo para juzgar actos particulares, pero el sostener que un tipo de actos es amado por Zeus y odiado por Crono no permite decidir si un acto concreto de ese tipo es moralmente correcto o no. Esto sugiere que los predicados morales no expresan relaciones y que por lo tanto no deben ser definidos mediante términos relativos.*

*Queda entonces en pie la exigencia socrática de que la definición de una forma debe apuntar a su identidad y excluir la forma contraria, pero ahora se ha agregado un nuevo supuesto a la ontología subyacente: los actos humanos poseen o bien una determinada forma moral o bien su contraria, pero no ambas a la vez.*

EUTIFRÓN: Es pío, sin duda, lo que es caro a los
7a dioses y lo que no les es caro es impío.

SÓCRATES: Magnífico, Eutifrón. Ahora has respondido tal como yo trataba que me respondieras. No sé todavía, empero, si tu respuesta es verdadera, pero es evidente que me mostrarás también que es verdad lo que dices.

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: Examinemos entonces lo que queremos decir. Una cosa o una persona cara a los dioses es pía, en cambio una cosa o una persona odiada por los dioses es impía. Lo pío no es idéntico a lo impío, sino lo más opuesto. ¿No es así?

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: ¿Te parece claro que hemos dicho bien?

b EUTIFRÓN: Creo que sí, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y no dijimos también, Eutifrón, que los dioses tienen mutuas rivalidades y discrepancias, y que están enemistados unos con otros?

EUTIFRÓN: Sí, lo dijimos.

SÓCRATES: ¿Discrepancias respecto a qué son las que producen enemistad e irritación? Examinemos el asunto de este modo. Si tú y yo tuviésemos una

discrepancia aritmética sobre cuál de dos cantidades es más numerosa, ¿nos convertiría dicha discrepancia en enemigos y nos haría irritarnos mutuamente? ¿O procederíamos a contar, reconciliándonos rápidamente en tales asuntos? c

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: Si tuviésemos una discrepancia acerca de lo más grande y lo más pequeño, ¿no procederíamos a medir, cesando rápidamente la discrepancia?

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: Y procediendo a pesar, creo que se decidiría nuestra disputa acerca de lo más pesado y lo más liviano.

EUTIFRÓN: ¿Cómo no?

SÓCRATES: ¿Una discrepancia respecto a qué y nuestra incapacidad para decidir sobre qué son las que nos llevarían a enemistarnos e indignarnos mutuamente? Tal vez no tienes a mano la respuesta, pero, al decírtela yo, examina si acaso se trata de lo d justo y lo injusto, de lo noble y lo vil, de lo bueno y lo malo. ¿No son éstas las cosas sobre las cuales discrepamos y al no poder llegar a una decisión adecuada nos enemistamos a veces tú y yo y los demás seres humanos?

EUTIFRÓN: Ésta es la discrepancia, Sócrates, y sobre estas cosas.

SÓCRATES: ¿Y los dioses, Eutifrón, si es que tienen alguna discrepancia, no la tendrán por esto mismo?

EUTIFRÓN: Necesariamente.

e SÓCRATES: Por lo tanto, también entre los dioses, noble Eutifrón, unos consideran, según tu afirmación, que unas cosas son justas, nobles o viles, buenas o malas, y otros que son otras las que lo son. En efecto, no habría discordias entre ellos si no discreparan sobre estas cosas. ¿No es así?

SÓCRATES: Tienes razón.

EUTIFRÓN: ¿No ocurre que las cosas que cada uno de ellos considera nobles, buenas y justas son también las que ama y sus contrarias las que odia?

EUTIFRÓN: Efectivamente.

SÓCRATES: Son las mismas cosas, como afirmas tú,
8a las que unos consideran justas y otros injustas, y al disputar los dioses sobre ellas toman partido y combaten unos contra otros. ¿No es así?

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: Parece, entonces, que las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses de modo que las mismas cosas les serían odiosas y caras.

EUTIFRÓN: Así parece.

SÓCRATES: Y las mismas cosas, entonces, serían pías e impías, Eutifrón, en virtud de este argumento.

EUTIFRÓN: Es probable.

SÓCRATES: No respondiste, entonces, a lo que te pregunté, admirable Eutifrón. No te pregunté qué es lo que resulta ser a la vez pío e impío; aquello que, según parece, siendo caro a los dioses les es también odioso. De modo, Eutifrón, que no es nada de sor- b
prendente que, al hacer esto que haces ahora al castigar a tu padre, hagas algo caro a Zeus y odioso para Crono y Urano; caro a Hefesto y odioso en cambio para Hera. Y si hay otros dioses que estén en desacuerdo sobre esto, les ocurrirá otro tanto.

EUTIFRÓN: Creo, Sócrates, que ninguno de los dioses estará en desacuerdo con otro en que deba ser castigado quien haya matado a alguien injustamente

SÓCRATES: ¿Cómo? ¿Has oído, Eutifrón, que algúna persona discuta que el que mata injustamente o c
hace alguna otra cosa injusta deba ser castigado?

EUTIFRÓN: Jamás cesan de discutir sobre eso en cualquier parte, especialmente en los tribunales,

pues habiendo cometido muchísimas injusticias, dicen y hacen todo lo posible por evitar el castigo.

SÓCRATES: ¿Confiesan también, Eutifrón, que han cometido una injusticia y al confesarlo sostienen, sin embargo, que no deben ser castigados?

EUTIFRÓN: De ninguna manera.

SÓCRATES: Entonces, no dicen ni hacen todo lo posible, ya que no se atreven, creo, a negar ni a discutir que, si cometen una injusticia, deben ser
d castigados. Creo, más bien, que niegan haber cometido una injusticia. ¿No es así?

EUTIFRÓN: Es verdad.

SÓCRATES: No discuten, por lo tanto, que el que haya cometido una injusticia deba ser castigado. Lo que seguramente discuten es quién es el que la comete, haciendo qué cosa y cuándo.

EUTIFRÓN: Es verdad.

SÓCRATES: ¿No les pasa lo mismo a los dioses si, como sostienes tú, tienen rivalidades sobre las cosas justas y las injustas y se acusan mutuamente de haber cometido injusticia unos a otros, mientras que cada uno lo niega? Pues esto al menos, admirable Eutifrón, ningún dios ni ningún hombre se atreve a
e negarlo: que quien comete una injusticia debe ser castigado.

EUTIFRÓN: Sí, Sócrates. Es verdad lo que dices, por lo menos en general.

SÓCRATES: Creo más bien que es sobre cada acto, Eutifrón, que discuten quienes discuten, sean hombres o dioses, si es que los dioses discuten. Discrepando sobre un acto determinado, unos dicen que fue un acto justo y otros que no lo fue. ¿No es así?

EUTIFRÓN: Sin duda.

### D. *Modificación de la segunda definición (9a-9e)*

*La segunda definición genera dificultades cuando se la entiende en conjunción con la convicción de la mitología griega de que dioses y diosas viven en permanente disputa y conflicto.*

*Al inicio de la sección siguiente Sócrates sugiere que Eutifrón debe tener algún indicio o prueba de que* **todos** *los dioses estiman que el jornalero murió injustamente puesto que está seguro de que su padre cometió un crimen. Eutifrón dice que puede mostrarlo claramente, pero Sócrates procede más bien a ofrecerle la posibilidad de rectificar la definición anteriormente propuesta, limitando el alcance de la premisa que generaba las dificultades mediante la suposición de que hay actos que todos los dioses, sin excepción, aman. La definición modificada sería la siguiente:*

*(D2b) Un acto es pío si y sólo si es caro a todos los dioses.*

*Esta definición obviamente no resuelve las dificultades pues si bien, en principio, permitiría delimitar un conjunto de actos píos y un conjunto de actos impíos (cuando hay unanimidad en el*

*amor y odio de los dioses), sigue existiendo un conjunto intermedio de actos acreedores a ambos predicados o a ninguno de los dos (9d). Por lo tanto, la definición no cumple la función de determinar unívocamente si un acto cualquiera posee o no la propiedad en cuestión (6e).*

9a SÓCRATES: Bueno, querido Eutifrón, enséñame también a mí, para que me vuelva más sabio, qué prueba tienes de que todos los dioses consideran que ese jornalero convertido en homicida fue muerto injustamente, luego de ser maniatado por el dueño de la víctima, muriendo por sus ataduras antes de que el que lo amarró averiguara con los exégetas qué debía hacer con él. Y, además, qué prueba tienes de que es correcto que un hijo denuncie a su padre y lo
b acuse de homicidio en representación de un tal individuo. En este caso trata de mostrarme claramente que todos los dioses consideran que, ante todo, este acto es correcto. Si me lo muestras en forma satisfactoria, no cesaré jamás de alabarte por tu saber.

EUTIFRÓN: Quizás no es tarea fácil, Sócrates, pero estoy en condiciones de mostrártelo muy claramente.

SÓCRATES: Comprendo. Eso se debe a que te parece que me cuesta más aprender a mí que a los jueces, ya que a ellos les mostrarás en forma evidente que el acto es injusto y que todos los dioses odian esa clase de actos.

EUTIFRÓN: Muy claramente, Sócrates, si es que me escuchan cuando hable.

SÓCRATES: Te escucharán, si creen que hablas bien. c
Mientras hablabas pensé en una cosa y la he estado examinando: "Si Eutifrón me enseñara de manera óptima que todos los dioses consideran injusta tal muerte, ¿habré acaso aprendido mejor de Eutifrón qué es lo pío y lo impío? En efecto, ese acto sería, según parece, odioso para los dioses, pero recién quedó de manifiesto que lo pío y lo impío no están deslindados de este modo, ya que lo que es odioso para unos dioses se manifestó a la vez como caro a otros". Te dejo entonces en libertad, Eutifrón, sobre este punto. Si te parece, aceptemos que todos los dioses lo consideran injusto y que todos lo odian. d
Pero contando con esto que ahora hemos rectificado en tu aserción: que lo que todos los dioses odian es impío, lo que todos aman, pío; lo que unos aman y otros odian no es ni lo uno ni lo otro o ambas cosas a la vez; ¿quieres que ahora deslindemos de este modo lo pío y lo impío?

EUTIFRÓN: ¿Qué lo impide, Sócrates?

SÓCRATES: A mí entender, nada, Eutifrón, pero examina tú por tu parte si al suponer esto me puedes enseñar más fácilmente lo que me prometiste.

EUTIFRÓN: Por mi parte, yo afirmaría esto: Que lo e
pío es lo que todos los dioses aman y, al contrario, que lo que todos los dioses odian es impío.

SÓCRATES: ¿No examinaremos a su vez si esto, Eutifrón, está bien dicho? ¿O lo dejamos pasar y de este modo aceptamos que tanto a nosotros mismos como a los demás nos basta con que alguien diga que algo es de cierto modo para que concedamos que es así? ¿O hay que examinar qué quiere decir el que dice algo?

EUTIFRÓN: Hay que examinarlo; pero yo creo que lo que dije recién está bien dicho.

10a SÓCRATES: Pronto, Eutifrón, lo sabremos mejor.

### E. *¿Es la piedad una propiedad objetiva? (10a-11e)*

*En vez de entrar en una discusión de la modificación de la segunda definición, Sócrates hace una pregunta que abre un problema de enorme interés filosófico.*

*Suponiendo que sea correcto que la piedad es la propiedad que consiste en que algunos o todos los dioses amen una clase de actos, ¿significa esto que el ser amados por los dioses es lo que los hace piadosos o hay más bien algo en los actos mismos que hace que los dioses los amen? Una reformulación de las alternativas podría ser la siguiente:*

*(a) Un acto es pío porque es amado por los dioses.*
*(b) Un acto es amado por los dioses porque es pío.*

*La argumentación socrática en este pasaje se propone mostrar que (a) es una proposición falsa y que (b), en cambio, es verdadera. La estructura misma del argumento es, a primera vista, poco*

*clara, pero si la observamos de cerca veremos que se trata de una inferencia que por una parte descansa en algo que el uso de la voz activa y pasiva de los verbos griegos pone de manifiesto, y por otra sobre el supuesto de que los dioses no proceden irracionalmente sino que existe una justificación razonable de sus actos.*

*Los pasos argumentativos son los siguientes:*

*(1) Primero se distingue inductivamente*[32] *entre lo denotado por un participio pasivo (lo transportado, lo conducido, lo visto) y lo denotado por un participio activo (lo que transporta, lo que conduce, lo que ve). La distinción es aplicada directamente a lo amado y lo que ama. En este caso se trata también de cosas distintas.*

*(2) La asignación de participios pasivos se explica porque los objetos correspondientes son objeto de una acción (lo transportado es transportado porque lo transportan, lo conducido porque lo conducen, lo visto porque lo ven).*

*(3) Se niega enseguida la verdad de la explicación inversa (lo transportan porque es transportado, lo conducen porque es conducido, lo ven porque es visto). El estado pasivo no explica la acción sino al revés, el que haya algo que actúe sobre algo explica*

[32]Aristóteles le atribuye a Sócrates el mérito de haber sido el primero en utilizar argumentos inductivos (*epaktikoí lógoi*). Véase la Nota Complementaria B, texto (2) (pág. 84). En un argumento inductivo se parte de casos particulares o específicos para llegar a una generalización y luego se aplica esa generalización a un caso particular o específico. Cuando se omite la generalización y se va directamente de casos particulares o específicos a otro caso particular o específico se suele hablar de argumentación por analogía.

*por qué ese objeto padece. Este resultado es aplicado a la acción de amar: el hecho de ser algo un objeto amado no es la razón por la que alguien lo ama, sino que es amado porque alguien lo ama.*

*(4) Los resultados obtenidos se aplican ahora explícitamente a la definición modificada: el ser amado por todos los dioses (es decir, lo que en este momento define lo pío) es una consecuencia pasiva de que todos los dioses lo amen activamente.*

*(5) Pero cabe preguntar, además, por qué los dioses aman algo activamente. La respuesta había sido sugerida ya en 7e cuando se dijo que el amor de los dioses estaba dirigido a lo que ellos estiman noble, bueno y justo. Aquí se dice simplemente que los dioses aman algo porque es pío. Pero si lo pío es el atributo que explica por qué los dioses aman un acto determinado, ese atributo no puede ser idéntico a un atributo pasivo (ser amado) que a su vez es explicado por el amor activo de los dioses. Si* **z** *(ser amado por los dioses) es explicado por* **y** *(amor activo de los dioses) y a su vez* **y** *es explicado por* **x** *(lo pío), entonces* **z** *no puede ser idéntico a* **x**. *En una cadena explicativa de esta naturaleza algo no puede ser anterior y posterior al mismo tiempo (tal como, por ejemplo, una mujer no puede ser madre e hija de la misma persona).*

*En una breve recapitulación en 11a, Sócrates introduce una distinción que tuvo importancia en el desarrollo posterior de la filosofía griega y que aquí sirve para formular con mayor precisión la conclusión de lo argumentado por Sócrates. Al definir la piedad en términos de amor por parte de los dioses, Eutifrón no manifestó lo que lo pío mismo es, su esencia o* ousía, *sino que se limitó a ofrecer sólo un* páthos, *una pasión o algo que afecta, o le sucede, a lo pío.*

*La distinción entre* ousía *y* páthos, *vale decir, entre lo que*

*algo es intrínsecamente y lo que le sucede, es un ingrediente central de la posición que adopta aquí Sócrates y que reaparece en la mayoría de los diálogos platónicos. A esta posición se la suele llamar "realismo moral" y consiste en la convicción de que los predicados morales que atribuimos a nuestros actos corresponden a propiedades objetivas e inherentes a los actos mismos. La posición contraria sostiene que tales propiedades intrínsecas no existen, sino que al decir que un acto es moral o inmoral, lo que estamos haciendo es calificar el acto externamente en referencia a un individuo o a un grupo social o cultural.*

*¿Es válida la argumentación cuya conclusión es el realismo moral? A mi juicio, la inferencia misma es formalmente válida, pero la verdad de una de sus premisas requiere un examen más detenido.*

*Como se recordará, el argumento supone que el amor de los dioses tiene un motivo: su percepción de la calidad de los actos (7e). Si suponemos, en cambio, que los dioses son arbitrarios en sus amores y en sus odios, entonces no podremos concluir que hay una distinción fundamental entre lo que genera el amor de los dioses y lo que se sigue de ese amor.*

*¿Cómo dirimir la cuestión? En el desarrollo del diálogo hemos visto que Sócrates pone en duda los mitos que narran batallas y conflictos entre los dioses, pero en ese momento no dijo por qué. Ahora tenemos quizás una respuesta: porque esos mitos suponen que los dioses son arbitrarios e irracionales. La racionalidad, en cambio, tanto humana como divina, requiere que la acción posea una razón suficiente, que haya en la acción algo digno de amor o digno de odio.*

*Si se acepta este principio de racionalidad, entonces habrá que aceptar que Eutifrón aún no ha logrado identificar la propiedad intrínseca de los actos que genera, como una consecuencia, el aprecio por parte de los dioses.*

10a SÓCRATES: Piensa en lo siguiente: ¿Lo pío es amado por los dioses porque es pío o es pío porque es amado?

EUTIFRÓN: No entiendo lo que quieres decir, Sócrates.

SÓCRATES: Trataré de exponerlo más claramente. ¿Decimos que algo es transportado y que algo transporta, que algo es conducido y algo conduce, que algo es visto y algo ve? ¿Comprendes que todas estas cosas son diferentes la una de la otra y comprendes en qué sentido son diferentes?

EUTIFRÓN: Creo que entiendo.

SÓCRATES: ¿No hay también algo amado y algo diferente de eso, lo que ama?

EUTIFRÓN: ¿Cómo no?

b SÓCRATES: Dime entonces si lo transportado es algo transportado porque lo transportan o por algo distinto.

EUTIFRÓN: No. Es por eso.

SÓCRATES: ¿Y lo conducido porque lo conducen y lo visto porque lo ven?

EUTIFRÓN: Evidentemente.

SÓCRATES: Por lo tanto, no porque es visto, por eso lo ven, sino al contrario, porque lo ven, por eso es visto. Tampoco porque es conducido, por eso lo conducen, sino porque lo conducen, por eso es conducido. Tampoco por ser transportado lo transportan, sino porque lo transportan es transportado. ¿No te queda perfectamente claro, Eutifrón, lo que quiero c
decir? Quiero decir lo siguiente: Si algo deviene o si algo padece, no deviene porque es algo que ha devenido sino que es algo que ha devenido porque deviene. Tampoco padece porque es pasivo, sino que es pasivo porque padece. ¿No me concedes que es así?

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿No es también lo amado algo que ha devenido o algo que ha padecido por [la acción de] alguien?

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: Por lo tanto, este caso es como los anteriores: No porque algo es amado lo aman quienes lo aman, sino porque lo aman es algo amado.

EUTIFRÓN: Necesariamente.

SÓCRATES: ¿Qué decimos entonces de lo pío, Eutifrón? ¿Que lo aman todos los dioses, según dices? d

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿Acaso por esto: Porque es pío? ¿O por otra cosa?

EUTIFRÓN: Sí, por eso.

SÓCRATES: Por lo tanto, porque es pío lo aman y no porque lo aman es pío.

EUTIFRÓN: Así parece.

SÓCRATES: ¿Entonces porque lo aman los dioses es algo amado y caro a los dioses?

EUTIFRÓN: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Por lo tanto, lo que es caro a los dioses no es [lo mismo que lo] pío, Eutifrón, ni es lo pío [lo mismo que lo] caro a los dioses, como sostienes tú, sino que esto es diferente de aquello[33].

e EUTIFRÓN: ¿Cómo es eso, Sócrates?

SÓCRATES: Porque hemos acordado que a lo pío lo

[33]Los corchetes han sido introducidos para aclarar que la conclusión de Sócrates es que las propiedades *pío* y *caro a los dioses* son intensionalmente distintas, vale decir, que una no define a la otra, que no poseen la misma intensión o contenido conceptual. Esto no implica negar que esas propiedades coincidan extensionalmente, es decir, que todo lo que es pío sea caro a los dioses y vice versa. Esta nota está basada en una observación de A. Vigo.

aman por esto: Porque es pío; y no que es pío porque lo aman. ¿No es así?

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: Y lo que es caro a los dioses porque los dioses lo aman, les es caro precisamente por eso: porque lo aman. Mas no por serles caro, por eso lo aman.

EUTIFRÓN: Es verdad.

SÓCRATES: Pero si fuese lo mismo, querido Eutifrón, lo que es caro a los dioses y lo pío, y si a lo pío lo amaran por ser pío, entonces lo caro a los dioses lo 11a
amarían por ser caro a los dioses; pero si es porque los dioses lo aman que lo caro a los dioses les es caro, entonces lo pío será pío porque lo aman. Pero ahora ves que se trata de cosas que se oponen, de modo que la una es completamente distinta de la otra. Una de ellas, porque la aman es digna de amarse, la otra por ser digna de que la amen, por eso la aman. Me temo, Eutifrón, que habiéndote preguntado qué es lo pío, no me quisiste manifestar su esencia [*ousía*] sino que mencionaste en su caso una pasión [*páthos*] puesto que a lo pío le pasa eso de que todos los dioses lo amen. Pero qué es, todavía no me lo has dicho. Por b
favor, no me lo ocultes sino dime nuevamente desde el comienzo qué cosa es lo pío, ya sea que lo amen los dioses o que le pase lo que sea, puesto que no estaremos en desacuerdo sobre este punto. Dime de buena gana qué es lo pío y lo impío.

## F. *Interludio (11b-11e)*

*Este interludio marca una pausa en la conversación y divide ostensiblemente los primeros y azarosos intentos por definir la piedad de los intentos más sistemáticos que vendrán después.*

*La pausa misma consiste en una alusión humorística y metafórica al* élenjos *o refutación socrática, es decir, al hábito de Sócrates de pedir definiciones para luego rechazarlas sin que se llegue a una conclusión definitiva. En rigor, la refutación consiste las más de las veces en que el interlocutor responde a una pregunta mediante una definición o proposición D y Sócrates enseguida le pregunta si también acepta una proposición E. Luego Sócrates muestra que de E se deriva no-D, con lo cual la proposición original debe ser rechazada.*

*En el* Menón *(80a) se compara a Sócrates con el pez-torpedo o anguila eléctrica que paraliza a quienes toca pues sus interlocutores quedan desconcertados e incapacitados para seguir adelante.*

*Aquí, en cambio, la metáfora utilizada proviene del dominio de la escultura y sugiere algo distinto. Debido a la fuerza de las objeciones de Sócrates las definiciones "se mueven", es decir, cambian e incluso se van, tal como parecen hacerlo ciertas estatuas atribuidas a Dédalo.*

*La aspiración de Sócrates, por cierto, es encontrar una definición "que no se mueva", es decir, que por ser correcta no pueda ser modificada ni rechazada por objeción alguna. El hecho de que nunca se pueda estar seguro de que no surgirá en el futuro una objeción válida es probablemente lo que lleva a Sócrates a su actitud irónica, es decir, a declararse ignorante*[34].

[34]Gómez-Lobo (1993).

EUTIFRÓN: No tengo manera de decirte, Sócrates, lo que pienso porque lo que proponemos siempre se pone a dar vueltas y no quiere quedarse quieto donde lo hemos puesto. 11b

SÓCRATES: Lo que afirmas, Eutifrón, parece dicho por nuestro antepasado Dédalo[35]. Si lo hubiese dicho y propuesto yo, seguramente te burlarías de mí diciendo que, por ende, también a mí, debido a mi parentesco con él, se me escapan las obras [gestadas] en las palabras y no quieren permanecer donde alguien las pone. Pues estas hipótesis[36] son tuyas. Se necesita otro tipo de burla porque, como crees también tú, no se te quedan quietas. c

EUTIFRÓN: Creo, Sócrates, que mis afirmaciones merecen casi la misma burla porque esto de que se pongan a dar vueltas y no se queden en el mismo sitio no soy yo el que se lo infundí: El Dédalo, creo, eres tú. Si de mí dependiera, se quedarían como están. d

SÓCRATES: Me temo entonces, amigo, que soy más

[35]Dédalo es un escultor mítico a quien se atribuye la innovación de separar las piernas y los brazos de sus estatuas, dándoles así una apariencia –desconocida hasta ese momento– de figuras en movimiento (Cf. *Menón* 97d-e). El posesivo "nuestro" no incluye a Eutifrón, sino sólo a Sócrates y su familia, y sugiere que el oficio de escultor fue común dentro de ella, pero podría tratarse de una broma.

[36]Las definiciones propuestas hasta ahora.

formidable que Dédalo en este arte ya que él hacía móviles sólo sus propias obras mientras que yo, además de las propias, parece que hago móviles las ajenas. Y lo más exquisito de mi arte es que soy hábil contra mi voluntad. En efecto, yo preferiría que se me quedaran inmóviles y fijas las afirmaciones en
e vez de poseer, además de la habilidad de Dédalo, los tesoros de Tántalo[37]. Pero dejemos esto. Como me parece que escatimas tus esfuerzos (*trufan*), yo mismo me empeñaré en ayudarte a que me instruyas sobre lo pío. No te desanimes.

### G. *Tercera definición (11e-12e)*

*Tal como se indica al final de 11e, Sócrates se propone jugar ahora un papel más activo a fin de infundirle ánimo a Eutifrón, a quien acusa, en broma, de* trufan, *de ser cómodo y malcriado. En efecto, el tercer intento por definir la noción de piedad va precedido por un examen, firmemente conducido por Sócrates, de la extensión de los predicados "justo" y "piadoso".*

*Este es un paso fundamental para lograr identificar el género o familia de lo que se quiere definir. Lo que habría que buscar después es lo específico de la piedad dentro de ese género. En realidad, aquí hay una lúcida anticipación de la noción aristotélica de que una definición correcta debe presentar el género y la*

[37]Tántalo es un rey mítico de Lidia cuya riqueza era proverbial. La idea expresada por Sócrates es que incluso si a su habilidad para lograr que sus "obras" (y las de otros) se muevan se sumasen los tesoros de Tántalo, él preferiría renunciar a todo eso con tal de alcanzar definiciones estables y definitivas.

*diferencia específica del* definiendum *o noción que se intenta definir.*

*Luego de recibir una explicación mediante ejemplos de lo que significa, en términos modernos, comparar las extensiones de dos predicados, Eutifrón concede que lo pío es un subconjunto de lo justo y de este modo llega a la siguiente definición:*

> *(D3) Lo pío es la parte de lo justo que concierne al cuidado de los dioses.*

*Es interesante anotar que esta definición es prácticamente equivalente a la que llegó más tarde a ser la definición tradicional de piedad: justicia para con los dioses*[38]*. Pero en este contexto Sócrates, lejos de darse por satisfecho, le pide a Eutifrón que aclare el sentido de "cuidado", el término clave de su definición.*

SÓCRATES: Examina si no te parece necesario que todo lo pío sea justo.

EUTIFRÓN: Me parece que sí.

SÓCRATES: ¿Y que todo lo justo sea pío? ¿O sucede que todo lo pío es justo pero no todo lo justo es pío, 12a
sino que una parte lo es, mientras que otra es algo diferente?

EUTIFRÓN: No logro seguir tus afirmaciones, Sócrates.

[38]Cicerón, *De Natura Deorum* 1. 41. 115: *iustitia adversus deos.*

SÓCRATES: Y eso que me aventajas por ser más joven no menos que por ser más sabio, pero ocurre, como digo, que no te esfuerzas debido a la riqueza de tu sabiduría. Concéntrate, Eutifrón, porque no es difícil captar lo que sostengo. Afirmo, en efecto, lo contrario de lo que dijo el poeta que poetizó de este modo:

*Se niega a vituperar a Zeus, quien es el que hizo*
*y engendró todas estas cosas,*
b *pues donde hay temor, hay también respeto.*

Yo estoy en desacuerdo con el poeta[39]. ¿Te digo en qué?

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: No me parece que "donde hay temor, hay también respeto". Me parece que mucha gente que teme las enfermedades, la pobreza y muchas cosas semejantes siente temor pero ningún respeto por las cosas que teme. ¿No te parece lo mismo?

[39]Aparentemente estos versos provienen de un poema épico atribuido por Estobeo (III. 671.11) a Estásino de Chipre. Su autor no es Homero (cf. Heródoto II. 117). El texto es incierto y la traducción sigue una conjetura de Burnet que le confiere a estos versos el siguiente sentido: alguien (no sabemos quién), por temor, no se atreve a reprocharle a Zeus (el más poderoso de los dioses), el haber sido el causante de todos los hechos (o males enumerados en otra parte del poema).

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: Al revés, donde hay respeto, hay también temor. ¿No ocurre que el que respeta y siente vergüenza ante una acción siente a la vez miedo y temor ante la reputación de maldad? c

EUTIFRÓN: La teme, por cierto.

SÓCRATES: Por lo tanto, no es correcto decir "pues donde hay temor hay también respeto", sino donde hay respeto hay también temor. No en todo lugar donde hay temor hay respeto porque me parece que el temor se extiende más allá del respeto. En efecto, el respeto es una parte del temor tal como el impar lo es del número, de modo que no donde hay un número hay también un impar, sino donde hay un impar hay también un número. ¿Me sigues ahora?

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: Algo semejante decía yo cuando te preguntaba si donde está lo justo está también lo pío, ¿o d
[sucede más bien que] donde está lo pío está también lo justo, pero no en todo lugar en que está lo justo está también lo pío, porque lo pío es una parte de lo justo? ¿Diremos que es así o te parece que es de otro modo?

EUTIFRÓN: Así es. Me parece que es correcto lo que dices.

SÓCRATES: Observa lo que sigue. Si lo pío es una parte de lo justo, parece que tenemos que descubrir qué parte de lo justo es lo pío. Si tú me preguntas algo sobre lo recién mencionado, como, por ejemplo, qué parte del número es lo par y cuál es este número, yo te diría que es el que no es divisible en partes desiguales, sino en partes iguales. ¿No te parece?

EUTIFRÓN: Sí.

e SÓCRATES: Trata de enseñarme tú a mí de la misma manera qué parte de lo justo es lo pío para que podamos pedirle a Meleto que no nos trate injustamente ni nos acuse de impiedad, puesto que ya hemos aprendido de ti lo piadoso y lo pío, y lo que no lo es.

EUTIFRÓN: Esta es la parte de lo justo, Sócrates, que me parece que es piadosa y pía: La que se refiere al cuidado (*therapeía*) de los dioses. La que se refiere al cuidado de los seres humanos es la parte restante de lo justo.

### H. *Aclaración de la tercera definición (12e-14c)*

*El término griego* therapeía *que aparece en la nueva definición puede significar dos cosas distintas. Por una parte, equivale a la acción de cuidar en el sentido de mejorar la condición de algo o alguien, por ejemplo de un enfermo. De allí viene nuestro término "terapia". Si "cuidado" es interpretado de esta manera, la definición conduce a la conclusión absurda de que nuestros actos*

*de piedad beneficiarían o mejorarían la condición de los dioses en general o de algún dios en particular.*

*Eutifrón rechaza con vehemencia esta posibilidad e invoca un segundo significado de la palabra* therapeía, *un significado que emerge en forma transparente en el sustantivo* therápon, *"sirviente".*

*Por eso Eutifrón no vacila en aceptar como equivalente la expresión "arte de servir"* (hyperetiké sc. téchne). *Ser piadoso consiste, entonces, en saber servir a los dioses.*

*En la* Apología *(30a-b), Sócrates afirma su propia piedad al declarar en qué consiste su "servicio al dios" (=Apolo); pero aquí pone nuevamente en aprietos a Eutifrón al interrogarlo acerca de la meta última de nuestro servicio a los dioses. En efecto, mediante un nuevo argumento inductivo Sócrates muestra que en general los servicios que uno le presta a un artesano son una contribución a que éste alcance un objetivo o producto concreto* (érgon). *Cuando el ayudante o sirviente del médico lo acompaña a visitar un enfermo, llevando quizás sus instrumentos profesionales, este servicio cobra sentido a partir de la intención del médico de curar al enfermo.*

*Por analogía (o por una inducción en que no se expresa la generalización), Sócrates pregunta por el producto o meta que persiguen los dioses. Este punto es de vital importancia porque es lo que permite entender qué clase de servicio es el que constituye la virtud de la piedad.*

*Eutifrón responde en forma vaga: "Muchas cosas y muy buenas (nobles, admirables, hermosas,* kalá*)", y Sócrates le pide mayor precisión pues existen otras actividades, como la estrategia y la agricultura, que producen cosas buenas.*

*En este punto se interrumpe la línea discursiva seguida hasta ahora porque Eutifrón, en vez de indicar específicamente en qué consiste el* érgon *que producen los dioses, desvía la conversación*

*en otra dirección al sugerir una cuarta definición, una definición ligada empero a la anterior, porque en diversas culturas la idea de servicio se aplica con frecuencia al ceremonial religioso o actividad ritual. En alemán, por ejemplo, se llama a la misa* "Gottesdienst" *o "servicio de Dios" y en la tradición anglicana se habla de* "Sunday services" *o "servicios dominicales".*

*Otra interpretación posible de este pasaje consiste en identificar el* érgon *de los dioses con la preservación (salvación,* soteria*) de las casas (familias, clanes) y de las ciudades. Esta interpretación me parece poco persuasiva porque Sócrates no toma nota de que su pregunta habría sido respondida. Además, en los casos anteriores de servicio en vistas a una meta, había una participación activa o instrumental del sirviente; en cambio ahora serían los dioses los que producirían su* érgon *sin ayuda humana. Los seres humanos se limitarían a pedirles que lo hicieran.*

*Bajo ambas interpretaciones hay un giro de la connotación moral a la connotación puramente ritual de la piedad.*

SÓCRATES: Me parece bien lo que dices, Eutifrón,
13a pero necesito todavía una pequeña aclaración porque no entiendo aún a qué cuidado te refieres. No quieres decir, por cierto, que el cuidado de los dioses es como el cuidado de las demás cosas. Usamos, en efecto, esta palabra cuando decimos, por ejemplo, que no cualquier persona sabe cuidar caballos sino únicamente el caballerizo. ¿No es así?

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: Luego, la hípica es el cuidado de los caballos.

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: Tampoco cualquier persona sabe cuidar perros [de caza] sino únicamente el criador de perros.

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: Luego, el arte de criar perros es el cuidado de los perros.

EUTIFRÓN: Sí. b

SÓCRATES: Y la ganadería el cuidado de los bueyes.

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: ¿Y la piedad o santidad es el cuidado de los dioses, Eutifrón? ¿Dirías esto?

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: ¿No logra todo cuidado lo mismo? Es más o menos así: Apunta a un bien o beneficio de lo cuidado, tal como ves que los caballos cuidados por la hípica se benefician y mejoran. ¿No te parece?

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: Los perros mejoran por el arte de cuidar perros y los bueyes por la ganadería, y del mismo c

modo todo lo demás. ¿O crees que el cuidado apunta al daño de lo cuidado?

EUTIFRÓN: Por Zeus, no.

SÓCRATES: ¿Sino que apunta a su beneficio?

EUTIFRÓN: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Entonces también la piedad, siendo el cuidado de los dioses, ¿los beneficia y los hace mejores? ¿Concederías que cuando haces algo pío, haces mejor a algún dios?

EUTIFRÓN: Por Zeus, no.

SÓCRATES: Ni yo tampoco, Eutifrón, creo que es eso lo que quieres decir. Estoy lejos de creerlo. Por
d eso te pregunté a qué llamas cuidado de los dioses, pensando que no te referías a este tipo de cuidado.

EUTIFRÓN: Hiciste bien, Sócrates, pues no me refiero a tal tipo de cuidado.

SÓCRATES: Está bien, pero entonces, ¿qué clase de cuidado de los dioses sería la piedad?

EUTIFRÓN: Como el cuidado, Sócrates, que los esclavos tienen por sus amos.

SÓCRATES: Entiendo. Parece que sería un arte de servir (*hyperetiké*) a los dioses.

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: ¿Podrías decirme, para la producción de qué producto (*érgon*) resulta ser un servicio el arte de servir a los médicos? ¿No te parece que para la producción de la salud?

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: ¿Y el arte de servir a los constructores de barcos? ¿Es un arte que sirve para la producción de qué producto? e

EUTIFRÓN: Obviamente, Sócrates, para la producción de un barco.

SÓCRATES: ¿Y el servicio a los arquitectos es para la producción de una casa?

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: Dime entonces, excelente Eutifrón, el arte de servir a los dioses, ¿sería un servicio para la producción de qué producto? Es obvio que lo sabes, puesto que afirmas que conoces los asuntos divinos mejor que nadie.

EUTIFRÓN: Y digo la verdad, Sócrates.

SÓCRATES: Dime, por Zeus, ¿cuál es ese muy noble producto que los dioses producen usándonos a nosotros como sus sirvientes?

EUTIFRÓN: Muchas cosas y muy buenas, Sócrates.

14a SÓCRATES: También las producen los generales, querido Eutifrón; sin embargo podrías decir sin dificultad que su principal tarea es producir la victoria en la guerra. ¿O no?

EUTIFRÓN: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Los agricultores también producen, me parece, muchas cosas y muy buenas; sin embargo, lo principal de su producción es el alimento obtenido de la tierra.

EUTIFRÓN: Por cierto.

SÓCRATES: ¿Qué es lo más importante de las muchas cosas muy buenas que producen los dioses? ¿Cuál es su principal tarea?

EUTIFRÓN: Te dije hace un momento, Sócrates, que
b se requiere bastante esfuerzo para entender con exactitud cómo son todas estas cosas. Con todo, te diré simplemente esto: Si alguien sabe decir y hacer cosas gratas a los dioses al rezar y ofrecer sacrificios, son esas las cosas pías y son ellas las que preservan tanto las casas particulares como las comunidades políticas. Lo contrario de lo grato a los dioses es lo impío y es esto lo que todo lo destruye y arruina.

SÓCRATES: Si hubieses querido, Eutifrón, me podrías haber dicho mucho más brevemente lo más

importante que te pregunté. Pero no estás dispuesto a enseñarme, eso está claro. Ahora, cuando estabas a c
punto de hacerlo, te echaste para atrás. Si me hubieras respondido, ya me habrías enseñado cabalmente [en qué consiste] la piedad.

## I. *Cuarta definición (14c-15c)*

*Puesto que la conversación ha girado hacia la piedad como una virtud ritual o religiosa en sentido más restringido, Sócrates somete a la aprobación de Eutifrón la siguiente definición:*

> *(D4) La piedad es una ciencia* (epistéme) *del dar y pedir a los dioses.*

*Según esta definición, la piedad es un saber acerca de un dominio de acciones respecto de las cuales puede haber equivocación o ignorancia. Si la hay, las acciones correspondientes serán incorrectas.*

*El pedir no presenta problemas puesto que sabemos qué necesitamos nosotros, pero el dar es más problemático. Regalar indudablemente tiene las más de las veces un valor simbólico, pero aquí Sócrates lo toma en un sentido restringido: regalar correctamente es darle a otra persona algo que ésta necesita. En otras palabras, regalar es satisfacer una demanda. Pero esto es justamente lo que hace el comerciante que sabe vender: Identifica una demanda y luego procede a satisfacerla.*

*Al declarar que la nueva definición hace de la piedad algo equivalente al arte de comprar y vender, Sócrates ha reducido al absurdo una interpretación de la religiosidad que concibe a los dioses como seres limitados y menesterosos.*

*Eutifrón percibe el absurdo y ofrece la alternativa natural para una persona religiosa. Los sacrificios y ofrendas están destinados a honrar, rendir homenaje y dar gracias a los dioses, acciones todas cargadas de un alto valor simbólico pues marcan la grandeza y el poder de los seres divinos por contraposición con la dependencia y debilidad de los seres humanos.*

*Sócrates aprovecha la palabra* járis, *"gracias" para sugerir que lo pío es entonces lo* kejarisménon, *"lo grato" a los dioses. Pero el que algo le sea grato a uno y el que uno lo ame son nociones prácticamente equivalentes. Por lo tanto, la nueva definición lleva de regreso a la segunda definición: Lo pío es lo que los dioses aman.*

14c SÓCRATES: Pero ahora, ya que el interrogador tiene que seguir al interrogado a donde éste lo lleve, ¿qué dices que es lo pío y la piedad? ¿No es una cierta ciencia de ofrecer sacrificios y rezar?

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿El ofrecer sacrificios no es regalar a los dioses y el rezar, pedir?

EUTIFRÓN: Exactamente, Sócrates.

d SÓCRATES: Por lo tanto, a partir de esta argumentación, la piedad sería una ciencia del dar y del pedir a los dioses.

EUTIFRÓN: Has entendido muy bien, Sócrates, lo que quise decir.

SÓCRATES: Es que deseo apasionadamente poseer tu sabiduría, amigo Eutifrón, y le presto atención para que no caiga al suelo nada de lo que dices. Pero dime, ¿qué clase de servicio a los dioses es éste? ¿Afirmas que consiste en pedir y dar a los dioses?

EUTIFRÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿No sería pedir correctamente el pedirles lo que necesitamos de ellos?

EUTIFRÓN: ¿Qué otra cosa podría ser?

SÓCRATES: El dar correctamente a su vez, ¿no sería el retribuirles a ellos lo que necesitan de nosotros? Pues no sería muy atinado darle a alguien regalos que no necesita. e

EUTIFRÓN: Es verdad, Sócrates.

SÓCRATES: Por lo tanto, Eutifrón, la piedad sería un cierto arte comercial [*emporiké téjne*] entre dioses y hombres.

EUTIFRÓN: Sí, un arte comercial, si te agrada llamarla así.

SÓCRATES: Nada me resulta agradable si no ocurre que es verdadero. Dime, ¿cuál es el beneficio que obtienen los dioses de los regalos que reciben de

nosotros? Pues lo que ellos nos dan está claro para
15a todo el mundo: No tenemos ningún bien que no nos haya sido dado por ellos. Pero, en cambio, lo que reciben de nosotros, ¿en qué los beneficia? ¿O sacamos tanta ventaja de este comercio que recibimos todos los bienes de ellos y ellos en cambio no reciben nada de nosotros?

EUTIFRÓN: ¿Piensas, Sócrates, que los dioses se benefician con lo que reciben de nosotros?

SÓCRATES: ¿Qué serían, Eutifrón, esos regalos que les hacemos a los dioses?

EUTIFRÓN: ¿Qué otra cosa crees que pueden ser fuera de honor, homenaje y, como dije hace poco, acción de gracias?

b SÓCRATES: Grato, por lo tanto, es lo pío, Eutifrón, y no beneficioso para los dioses ni amado por ellos.

EUTIFRÓN: A mí me parece que es lo más amado de todo.

SÓCRATES: Por lo tanto, parece que de nuevo lo pío es lo que los dioses aman.

EUTIFRÓN: Exactamente.

SÓCRATES: ¿Te asombras de que al decir esto te parezca que tus afirmaciones no se quedan quietas

sino que caminan, y me acusas a mí de ser un Dédalo que las hace caminar, siendo tú mucho más experto que Dédalo al hacerlas caminar en círculo?¿No te das cuenta de que la argumentación ha dado una vuelta regresando al mismo punto? ¿Te acuerdas de c
que antes nos pareció que lo pío y lo agradable a los dioses no eran lo mismo sino algo diferente lo uno de lo otro? ¿O no te acuerdas?

EUTIFRÓN: Sí, me acuerdo.

SÓCRATES: ¿No te das cuenta de que ahora sostienes que lo que los dioses aman es pío? ¿Es eso algo distinto de lo que es caro a los dioses? ¿O no?

EUTIFRÓN: No lo es.

SÓCRATES: O bien antes llegamos a un acuerdo erróneo o, si entonces estaba bien, ahora hemos propuesto algo incorrecto.

EUTIFRÓN: Así parece.

### J. *Epílogo (15c-16a)*

*Puesto que una interpretación de la cuarta definición llevó al absurdo de entender la piedad como una habilidad comercial y según otra interpretación esa definición resultó ser equivalente a la segunda, se impone comenzar la indagación "desde un principio" , vale decir, abandonando todas las definiciones propuestas hasta ahora.*

*Eutifrón descubre de súbito que no tiene tiempo para seguir conversando y el diálogo concluye, irónicamente, con Sócrates reprochándole a Eutifrón que no haya querido instruirlo en una materia de vital importancia para poder defenderse de sus acusadores.*

*Al concluir la lectura del diálogo conviene preguntarse si la indagación ha fracasado del todo o si se ha alcanzado una mejor comprensión de los problemas y criterios que hay que tener en cuenta al juzgar un acto desde el punto de vista moral.*

SÓCRATES: Por lo tanto, tenemos que examinar una vez más, desde el comienzo, qué es lo pío, porque yo no cejaré voluntariamente antes de que lo aprenda.
d No me desprecies, sino que haz todo lo posible por poner el máximo de atención y dime ahora la verdad. La sabes mejor que cualquier otra persona y, como a Proteo[40], no hay que soltarte antes de que hables. Pues si no supieras claramente qué es lo pío y lo impío es imposible que, por un asalariado, hubieras enjuiciado por homicidio a tu anciano padre. Por temor a los dioses no habrías corrido el riesgo de hacer algo incorrecto y también habrías sentido ver-
e güenza ante los hombres. Ahora sé bien que crees conocer claramente lo pío y lo impío. Dímelo entonces, excelente Eutifrón, y no me escondas lo que piensas que es.

[40]Proteo es un dios marino que podía tomar cualquier forma que quisiese. Menelao de regreso de la guerra de Troya logró sujetarlo por la fuerza y obtuvo de él importante información sobre el destino corrido por el resto de los aqueos (cf. *Odisea* IV. 382 ss.).

EUTIFRÓN: En otra ocasión, Sócrates. Ahora estoy apurado y es hora de que me vaya.

SÓCRATES: ¿Qué haces, amigo? Al irte me derribas de la gran esperanza que tenía de aprender de ti las cosas pías y las que no lo son para librarme así de la acusación de Meleto, mostrándole que ya soy sabio en las cosas divinas gracias a Eutifrón y que ya no 16a
obro con precipitación ni introduzco novedades respecto a ellas debido a mi ignorancia; y, además, que voy a vivir mejor el resto de mi vida.

# NOTA COMPLEMENTARIA A

*La cronología de los diálogos platónicos*

*En el estudio de Platón es de vital importancia tener en cuenta el orden en que escribió sus diálogos. La interpretación correcta de un determinado pasaje puede variar considerablemente si pertenece a un diálogo de la vejez o a un diálogo del primer período. Asimismo, el atribuirle al Sócrates histórico una doctrina o actitud que aparece sólo en un diálogo tardío puede ser un grave error.*

*Desgraciadamente, no existen testimonios externos ni indicios internos explícitos y suficientes como para descubrir fácilmente el orden de composición de estas obras. Por eso, desde el siglo pasado los especialistas han venido proponiendo diferentes criterios para establecer una cronología confiable*[41]*. El estado actual de la cuestión está decisivamente determinado por el uso de computadoras para examinar el estilo de Platón. La obra más importante que se apoya en este tipo de instrumento es Brandwood (1990), pero resulta interesante observar que, en general, Brandwood no modifica radicalmente los resultados obtenidos anteriormente.*

[41]Lledó (1981) 45-55, expone el desarrollo, a partir de 1867, de diversas estrategias para establecer la cronología.

*Al construir la tabla cronológica que sigue a continuación me he apoyado en Brandwood (1990) y he tomado también en cuenta los resultados a que llegó G. Vlastos utilizando únicamente criterios de contenido filosófico basados en las descripciones de Sócrates*[42].

*La tabla cronológica refleja un generalizado consenso en cuanto a la asignación de cada diálogo a un grupo determinado. El orden de composición al interior de cada grupo es todavía objeto de disputa.*

## TABLA CRONOLÓGICA

### I. A. Primeros Diálogos

Fueron escritos probablemente entre 395 y 389 a. C., intentando recrear más o menos fielmente la figura de Sócrates. Hay en ellos ironía socrática y uso de la estrategia argumentativa llamada *élenjos*.

*Apología, Critón*

Defensa explícita de Sócrates y de sus convicciones morales y políticas.

*Ión*

Sócrates y los rapsodas.

*Eutifrón, Cármides, Laques, República* I *(?)*

Búsqueda sin resultado de definiciones de las virtudes morales.

[42] Vlastos (1991) 46-47.

*Hippias Menor, Gorgias, Protágoras*

Sócrates contrastado con los sofistas. El problema de si la virtud es enseñable o no.

I. B. DIÁLOGOS DE TRANSICIÓN

Aprox. 388 al 385 a. C.

*Lisis, Menéxeno, Eutidemo, Hippias Mayor.*

Sócrates ya no aparece empleando el *élenjos.*

*Menón*

Se presenta una nueva concepción del conocimiento, ligada a una concepción del alma introducida en el *Gorgias.*

II. DIÁLOGOS DEL PERÍODO MEDIO

Probablemente del 385 al 370 a.C.

*Crátilo, Simposio, Fedón, República, Parménides, Teeteto, Fedro*

La Teoría de las Ideas se supone conocida y se hace uso explícito de ella. Comienzan a aparecer también ciertas dificultades generadas por dicha teoría.

III. DIÁLOGOS DE LA VEJEZ

Aproximadamente del 369 al 347 a.C.

*Timeo, Critias*

Temas de cosmología y ciencia natural. El demiurgo.

*Sofista, Político*

Análisis del conocimiento y de la predicación. El método de división.

*Filebo*

Problemas de fundamentos de la ética: Placer, conocimiento y el bien.

*Leyes, Epínomis*

Especulación política. Sócrates ya no aparece.

*Cartas* III, VII *y* VIII

Muchos estudiosos han puesto en duda la autenticidad de las cartas atribuidas a Platón, porque su estilo difiere claramente del de los diálogos. Estas tres incluyen información biográfica confiable y la VII, además, un excurso filosófico de gran valor para entender el platonismo.

# NOTA COMPLEMENTARIA B

*El testimonio de Aristóteles*

*Para distinguir entre lo que es socrático y lo que es platónico en los diálogos contamos con algunos pasajes de las obras de Aristóteles en que éste hace afirmaciones acerca de Sócrates, distinguiéndolo del personaje de los diálogos del período medio.*

*Entre esos pasajes, los siguientes son particularmente útiles:*

(1) Sócrates, empero, se ocupaba de asuntos éticos (*tà ethiká*) y para nada de la naturaleza en totalidad. En ellos buscaba lo universal y con respecto a las definiciones fue el primero en comprender su noción. Platón aceptó lo de Sócrates y por tal motivo [= porque las cosas están siempre cambiando] concibió que esto [= la búsqueda socrática de definiciones] se refería a otras cosas y no a las cosas sensibles, pues es imposible que la definición común lo sea de una de las cosas sensibles porque éstas siempre cambian. [Platón] llamó Ideas a tales entes [= a los que se aplican las definiciones socráticas] y dijo que las cosas sensibles están aparte de las Ideas y reciben su nombre según éstas, porque las cosas múltiples que tienen el mismo nombre existen por participación en

las Formas correspondientes. (*Metafísica I. 6. 987 b 1-10, texto de Jaeger, traducción de A. G-L.*).

(2) Porque dos son las cosas que se le pueden atribuir a Sócrates con justicia: Los argumentos inductivos y las definiciones universales ... pero Sócrates no separó los universales ni las definiciones; ellos en cambio [= sus sucesores, es decir, Platón y sus seguidores] les asignaron existencia separada y a tales entes los llamaron "Ideas". (*Metafísica XIII. 4. 1078 b 27-32, texto de Jaeger, traducción de A.G-L.*).

(3) Ellos [= los que afirman que hay Ideas] pensaban que cada una de las cosas del mundo sensible fluye y que ninguna de ellas permanece. Lo universal en cambio existe aparte y es algo diferente. Esto, como dijimos antes, lo inició Sócrates debido a sus definiciones, pero no separó lo universal de las cosas particulares. Y esto lo concibió bien, al no separarlo. (*Metafísica XIII. 9. 1086 a 37-b 5, texto de Jaeger, traducción de A.G-L.*).

*Estos pasajes son consistentes con la afirmación hecha en el análisis de 5c-6e de que la ontología subyacente a los intentos definitorios del* Eutifrón *no es aún la que corresponde a la Teoría de las Ideas. Pero también permiten entender los supuestos que llevaron a Platón a proponerla. Al buscar éste una entidad extralingüística que correspondiera a una definición socrática, se encontró con que ningún objeto sensible podía desempeñar esa función. Todo objeto sensible está sujeto a cambio y tiene por lo*

*tanto existencia en el tiempo; una definición correcta, por el contrario, no debería cambiar, no está sujeta al tiempo. Platón postuló entonces la existencia de una idea o entidad intemporal correspondiente.*

*El proyecto de explicar la estructura fundamental del mundo a partir de tales entidades es a lo que se ha llamado la Teoría de las Ideas.*

# BIBLIOGRAFÍA

*Esta bibliografía incluye sólo obras básicas o mencionadas en este volumen. Hoy existen exhaustivas compilaciones bibliográficas accesibles por la vía electrónica. Para las últimas tres décadas el banco de datos más importante es el* Philosopher's Index. *La búsqueda de expresiones empleadas en el texto platónico original puede hacerse mediante* Brandwood (1976), *pero en la práctica esta obra ha sido reemplazada por el* Thesaurus Linguae Graecae, *un disco compacto editado por la Universidad de California que incluye toda la literatura griega desde Homero hasta el siglo 7 d.C. y que facilita enormemente la investigación. Para obtener información acerca de este importante instrumento uno puede dirigirse a* TLG, University of California at Irvine, 3450 Berkeley Place, Irvine, California 92697-5550, fax (714) 824-8434. Dirección electrónica: tlg@uci.edu.

ALLEN, R. E. (1970), *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London.

BENSON, H. (1992), *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York.

BRANDWOOD, L. (1976), *A Word-Index to Plato's Dialogues*, Leeds.

BRANDWOOD, L. (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge.

BURNET, J. (1900-1907), *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford.

BURNET, J. (1924), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford.

COHEN, M. (1971), "Socrates on the definition of piety: *Euthyphro* 10a-11b" en Vlastos (1971): 158-176.

CROISET, M. (1920), *Hippias* Mineur, *Alcibiade I, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, París.

DUKE, E.A., HICKEN W.F., NICOLL, W.S.M., ROBINSON, D.B., STRACHAN, J.C.G. (1995), *Platonis Opera*, Tomus I, Oxonii.

EGGERS LAN, C. (1974), *Introducción Histórica al Estudio de Platón*, Buenos Aires.

GEACH, P. (1966), "Plato's *Euthyphro*", en *Monist* 50: 369-382.

GODOY, G. (1980), *Platón, El Camino de la Cicuta. Apología, Critón, Eutifrón, Fedón (LXV-LXVI)*, Santiago.

GÓMEZ ROBLEDO, A. (1988), *Sócrates y el Socratismo*, 2a ed., México.

GÓMEZ-LOBO, A. (1989), *La Ética de Sócrates*, México.

GÓMEZ-LOBO, A. (1993), "Ironía socrática", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 19: 189-202.

GUTHRIE, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge.

HOERBER, R.G. (1958), "Plato's *Euthyphro*", *Phronesis* 3: 95-107.

KRAUT, R. (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge.

LEGGEWIE, O. (1978), *Platon, Euthyphron*, Griechisch/Deutsch, Stuttgart.

LLEDÓ, E. *et al.* (1981), *Platón, Diálogos*, vol. I, *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid.

MCPHERRAN, M.L. (1992), "Socratic piety in the *Euthyphro*", en Benson (1992): 220-246.

NEHAMAS, A. (1975), "Confusing universals and particulars in Plato's early dialogues", en *Review of Metaphysics* 29: 287-306.

SANTAS, G.X. (1982), *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston/London.

STEMMER, P. (1992), *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin/New York.

TOVAR, A. (1947), *Vida de Sócrates*, Madrid.

VERSÉNYI, L. (1982), *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro*, Washington, D.C.

VLASTOS, G. (1971), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York.

VLASTOS, G. (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca.

WALKER, I. (1984), *Plato's Euthyphro*, Chico, California.

9 789561 112810

En una ágil y transparente conversación, Sócrates y el adivino Eutifrón discuten si éste hace bien en acusar a su padre ante los tribunales por la muerte de un labrador que ha asesinado a un esclavo. Sócrates expresa sus dudas y propone aclarar primero el criterio que habría que aplicar para decidir el asunto. En Grecia, este criterio lo provee la piedad, es decir, la virtud que debería regir la actitud de los hijos hacia sus padres y también la de los hombres frente a los dioses.

El *Eutifrón*, escrito por Platón durante sus primeros años de actividad literaria, es un sencillo y a la vez magnífico punto de entrada en Grecia y su filosofía.

La presente edición ha estado a cargo de Alfonso Gómez-Lobo, profesor en la Universidad de Georgetown, a quien pertenecen la traducción, los análisis y las notas.

EDITORIAL UNIVERSITARIA